

“De la eficacia del poder soberano a la unidad espiritual de España. La obra de Isabel la católica” *Ejército* 762 (2005) 18-25, ISSN 1696-7178

DE LA EFICACIA DEL PODER SOBERANO A LA UNIDAD ESPIRITUAL DE ESPAÑA.
LA OBRA DE ISABEL LA CATÓLICA¹

Francisco Javier Gómez Díez

Las últimas décadas del siglo XV son para Castilla una época de expansión, donde las oportunidades generan conflictos entre los nobles, antiguos y nuevos, que rodean al monarca, antes de que las acciones exteriores —la guerra de Granada, la expansión atlántica y el posterior protagonismo mediterráneo y continental de los reinos peninsulares— alivien las tensiones. Aun así, durante el reinado de Enrique IV no todo es culpa de una nobleza levantisca; en la crisis castellana confluyen la debilidad del monarca, los intereses de quiénes quieren poco menos que institucionalizar la debilidad real y, por último, un conflicto sucesorio, donde Isabel pronto aparece como la mejor solución, reflejo del paulatino renacimiento desde mediados del siglo XIII de la noción y realidad de un Estado centrado claramente en torno a la Monarquía.

A la muerte de Alfonso, Isabel toma inteligentemente la decisión de no reivindicar la corona mientras viva su otro hermano, Enrique. Aprovechando la perfecta delimitación que existía desde un siglo atrás entre la sucesión y el

¹ La bibliografía sobre la Reina Católica es amplísima y se ha incrementado con motivo de su centenario, al tiempo que han reaparecido obras clásicas como la de Tarsicio de Azcona. Aún así, podemos reducir las referencias a tres; en mi opinión las más valiosas: la biografía de Luis Suárez, aparecida en el año 2002 en Barcelona, que recoge en síntesis los resultados de años de investigación; la lúcida biografía de Alfredo Álvar, *Isabel la Católica* (Madrid, 2002) y el trabajo de M. A. Ladero, *La Corona y la Unidad de España*, publicada por la Fundación López de Gómara en 1989.

ejercicio del poder real, se limita a afirmar su condición de heredera legítima, preparada para sustituir al rey. En su decisión tiene presente esta distinción, la doctrina de las dos legitimidades, de origen y de ejercicio, y la imposibilidad de alcanzar ésta sin aquélla, que sólo podía afirmarse reconociendo la legitimidad de Enrique. Debe, por lo tanto, aceptar la obediencia debida a éste y rechazar los derechos sucesorios de la discutida hija del rey. Cuando Enrique IV, afectado por la huída adulterina de su mujer, reconoce a Isabel su condición de heredera la sitúa definitivamente en una posición inmejorable: cuestionada la legitimidad de Juana no será posible dar marcha atrás. La violación por parte de Isabel del compromiso de no casarse sin el consentimiento del rey no podrá invertir ni su condición de legítima heredera ni su fortaleza frente a los partidarios de Juana, *la hija de la reina*. Mientras Enrique IV pierde influencia, comprando con nuevas mercedes a sus seguidores y alterando sistemáticamente sus planteamientos ante las presiones de Pacheco, la posición de su hija, todavía una niña, se debilita pese al tímido apoyo de Francia y Portugal. Isabel es más fuerte: tiene 23 años, está casada con el rey de Sicilia y heredero de Aragón y ofrece la posibilidad, pronto confirmada, de dar a Castilla una estabilidad ambicionada ya por la mayoría.

Isabel estaba decidida a no retornar a la situación de 1464, cuando su hermano Alfonso fue un instrumento a favor de los intereses aristocráticos. Para ella, ser reina significará asumir plenamente el peso de la autoridad. Demostrará muy pronto, antes incluso de la muerte del rey, encontrarse más cerca de lo que defendían los consejeros de éste, Mendoza o Velasco, que de las reclamaciones presentadas por los partidarios de Alfonso que, deseosos de proclamarla reina para forzar el desgaste de la Monarquía, acabarán defendiendo a Juana. Mientras un número importante de nobles buscaban restablecer la paz y otros, visto el comportamiento de su madre, consideraban inconveniente seguir defendiendo a Juana, la decisión de Isabel y Fernando de no aceptar el valimiento de Carrillo, que reacciona con hostilidad, su política de reconciliación, sus ofertas de perdón a los miembros

de una aristocracia a la que ella misma pertenece y, por último, la guerra de Granada consolidaron definitivamente su poder.

La época de los Reyes Católicos alcanza de este modo un lugar decisivo en la génesis del Estado moderno, tanto por la unidad dinástica de la que parten como por su capacidad para desarrollar las instituciones y los medios del poder. Legitimándose en el bien y la justicia de la *república*, afirma que España es una realidad preexistente a la que corresponde una conciencia histórica y que los reyes, restauradores de una España *perdida*, son antes que nada señores de la justicia y garantes del cumplimiento de la ley. Sin perder de vista las limitaciones y realidades del tiempo, se trata del desarrollo de todas las implicaciones de la Corona como núcleo en torno al cual se desarrolla el poder estatal. Los reyes tuvieron un concepto de lo que la Corona significaba como núcleo y elemento principal de la unidad política y reforzaron el poder monárquico por medio de la presencia directa y simbólica del rey, distanciado de cualquier imagen que hiciera de él un *primus inter pares* con respecto a los nobles, y del desarrollo de una creciente burocracia. Garante de la justicia, salvaguarda de la paz interior, protector del bien común y rector de la política exterior, su poder sitúa sus límites en Ley de Dios y la resistencia de los súbditos a través de recursos de contrafuero o de resistencia a otorgar los subsidios.

Restauratio Hispaniae

A través de la unión dinástica —apoyada en la tradición aragonesa, de agregación de reinos, frente al modelo castellano— se puso en marcha una forma de unidad llamada, tras superar la crisis acaecida tras la muerte de Isabel, a perdurar y perfeccionarse. Con independencia de que estemos ante una diarquía donde el reino más poderoso terminará eclipsando al más débil y de que jurídicamente los Reyes Católicos no llevaran a cabo la unidad en tanto en cuanto cada Corona mantuvo sus leyes, Cortes, moneda e instituciones, no cabe negar que existía un atisbo de unidad de España en el plano ideológico y en la defensa de unos intereses exteriores. España no

puede reducirse a un Estado relativamente reciente, negando su existencia en la época medieval. La Edad Media acepta la idea de nación hispánica como conjunto peculiar dentro de Europa, e identificado con esta concepción, Fernando, en 1514, afirma: “Ha más de setecientos años que nunca la Corona de España estuvo tan acrecentada ni tan grande como ahora, así en Poniente como en Levante, y todo, después de Dios, por mi obra y mi trabajo”. Esta identificación es lo que explica, conseguida la *unión de reinos*, la guerra de Granada, la incorporación de Navarra y la política matrimonial portuguesa.

En un primer momento, con la unión de Castilla y Aragón, sólo algunos escritores se refirieron a una *restauración* de la unidad perdida el 711, más adelante, con el desarrollo de la política regia, la idea de restauración se iría imponiendo. “Probablemente, ha escrito Alfredo Alvar, tanto Isabel como Fernando creyeran en la bondad de la idea de una unificación más profunda y eficaz de sendos territorios, pero las oligarquías territoriales (en su manera abstracta se habla de fueros y costumbres), inconscientes de las ventajas que ello podría suponer, o temerosos de la pérdida del control sobre sus lares, se aferraban a sus formas tradicionales de vida”.

Los Reyes Católicos esbozaron una política peninsular tendente a colocar a Navarra dentro de su esfera de influencia, porque temían la penetración francesa, a reforzar los lazos de amistad con Portugal, mediante vínculos de sangre y de interés, y a eliminar el reino nazarí de Granada. La contienda granadina se integra en los esfuerzos realizados para dotar a la península de unidad religiosa, y los cronistas presentan al reino granadino como el último resto de la pérdida del 711. Al mismo tiempo la necesidad de llevar adelante una guerra de grandes dimensiones, que transformará el arte militar, cohesionará a los grupos aristocráticos y fortalecerá el nuevo Estado, responde a los temores que en el Mediterráneo introduce la expansión turca. Con los turcos en el Adriático, los reyes insisten en que la guerra de Granada es el mejor servicio que pueden prestar a la Cristiandad, y esto, evidentemente, lleva mucho más allá de la mera recuperación territorial.

Durante siglos, desde la *Continuatio hispana* en el siglo VIII, se había insistido en que la tarea de recuperación no se refería tanto al suelo como al cristianismo, vinculando la legitimidad a la estirpe de los godos y al pacto de éstos con Roma. Todo venía a reforzar la identificación de la comunidad política con la religión cristiana.

La identificación del Estado con la religión constituye el primer signo de modernidad. El Estado no arbitra entre las confesiones de los súbditos, es expresión de su confesionalidad, pero frente a la afirmación nacida de la reforma luterana: *cuius regio eius religio*, para Isabel y Fernando el planteamiento es el inverso: es el poder político el que se somete a la religión imperante, colocando su potestad enteramente al servicio de Dios y de su Iglesia. De este modo, si el ejercicio del poder queda sometido a fuertes limitaciones porque por encima de él se coloca un orden moral garantido por la Iglesia, los delitos a los que se dota de un contenido religioso —la apostasía, la herejía, el cisma y los pecados contra natura— pasan a ser los merecedores de los más duros castigos. Al mismo tiempo, y sin contradicción de ningún tipo, la Monarquía no se colocaba al servicio de la jerarquía eclesiástica; ambas son servidoras de una misma empresa, de la comunidad cristiana y de una concepción que no identifica la Iglesia con la jerarquía.

La unidad espiritual como factor de la legitimación obligaba a ir mucho más allá de la unidad con Aragón y la derrota del reino musulmán. Lo que especialmente importaba era descubrir el modo de hacer compatible el ejercicio del poder con la vida cristiana, y aquí por lo menos destacan dos factores en modo alguno independientes: la reforma eclesiástica y el problema judío.

La reforma eclesiástica

La reforma eclesiástica contribuiría decididamente a frustrar el desarrollo futuro del protestantismo, al tiempo que por su carácter precursor manifiesta rasgos bien distintos a los de la reforma luterana y la posterior

respuesta católica. La isabelina se centra en hacer revivir al clero en sus funciones más que en el dogma cristiano. El problema de la reforma, al igual que el judío, trascendía las fronteras de lo español. Teniendo presente que los esfuerzos por controlar la moral monástica y mejorar el cuidado pastoral son constantes en la Edad Media, puede afirmarse que en los siglos XIII y XIV se genera un nuevo proceso de *reforma*, cuando el cristianismo medieval recibe el impacto del emergente mundo urbano, mercantil y crecientemente alfabetizado, cultivador de corrientes individualistas y secularizadoras. Durante la permanencia del papado en Avignon y el *Cisma de Occidente* diversos factores anuncian el final del Medievo: la crisis de los espirituales, defensores de que la pobreza franciscana, cumbre de la perfección, se identifica con el Evangelio de Cristo; el conflicto entre Ludovico de Baviera y Juan XXII, que comienza en el *Manifiesto de Sachsenhausen* (22/V/1324) y culmina en la deposición del Papa por el emperador, a partir de la sentencia redactada en 1324 por Marsilio de Padua y Ubertino de Casale; la reducción por parte de Ockham del poder del Papa, negándole potestad alguna sobre las cosas temporales y sometiéndole, en cuestiones dogmáticas, al concilio; la peste negra, que alimentó la relajación en los monasterios y favoreció el desarrollo de movimientos de flagelantes, apocalípticos y violentos; el perfeccionamiento burocrático de la curia romana, que fuerza mayores exigencias fiscales, al igual que está sucediendo en todas las cortes de Europa, y alimenta diversos tipos de protestas, a cuya sombra se desarrollan las herejías de Wyclif y Hus, o el mismo *Cisma*, que debilita aún más la autoridad papal, potencia el conciliarismo, disuelve las costumbres por el relajamiento de la autoridad y las guerras continuas y multiplica el número de los visionarios y pseudoprofetas. En contrapartida no cabe negar que la *reforma* es la máxima preocupación de la Iglesia en esta época, y aunque la actitud de los diversos papas es muy desigual, y en su conjunto no responden hasta Trento a las expectativas reformistas, la misma ansia de reforma y el fracaso de las esperanzas puestas en los concilios robustece — sin eliminar el conciliarismo— la autoridad papal e insiste en los aspectos

visibles de la Iglesia, estructurada teológicamente frente al espiritualismo de Hus y Wyclif por Tomas Netter de Walden, Juan de Torquemada, Juan de Ragusa y Juan de Segovia. Mientras, no lográndose la reforma en la cabeza, una pléyade de predicadores se lanzó a la reforma del pueblo y el clero regular.

Gran influencia tuvieron los canónigos regulares de Windesheim, entre los que aparece la *Imitación de Cristo*, soporte de la llamada *devoción moderna*, de carácter contemplativo y afectivo, en choque con la precedente, más escolástica y especulativa. La *moderna* se endereza a la práctica; a imitar a Cristo, por medio del ascetismo y la interioridad, que sólo se concibe en el alejamiento del mundo. Limitados por esto —la labor apostólica les parecía peligrosa para la propia salvación— su *piedad individualista*, además, daba poca importancia a la Iglesia como cuerpo místico y al Papa. Por el contrario los *Hermanos de la Vida Común* —vinculados a la *Devotio Moderna* —, viviendo en comunidad sin constituir una orden monástica ni emitir votos, insistieron en los ministerios apostólicos e irradiaron su influencia entrando como padres espirituales en algunos colegios. Aun así, reacios al humanismo y carentes de una estructura institucional fueron arrollados o reemplazados por luteranos y jesuitas. El mismo interés apostólico tendrían los más exitosos *clérigos regulares*. El Colegio de Montaigu en París, y la pequeña congregación que de él nacería en 1500 por obra de Standonck, combinó un rigorismo espiritual con un planteamiento intelectual absolutamente equivocado, vuelto de espaldas al humanismo de la época. Por su parte, Lefèvre de Etaples está en el polo opuesto. Si Standonck fracasó por su medievalismo anacrónico, Etaples tropezó con su menosprecio de la tradición y sus ambigüedades doctrinales. Erasmo fue más crítico que constructivo. Pretendiéndole purificarle de lo accesorio que se había ido adhiriendo con el tiempo, construyó un cristianismo pobre, frío, poco dogmático pero igualmente poco místico, y en cambio demasiado ético; inútilmente se empeñó en lograr una reforma de la vida cristiana.

En la riqueza de estos esfuerzos destaca por su éxito la reforma española, que no cabe identificar únicamente con la obra de Cisneros; es un proceso que se inicia antes: el arzobispo de Toledo, Pedro Tenorio, dicta las constituciones sinodales de Alcalá de 1379 regulando el comportamiento moral del clero diocesano; se desarrolla el eremitismo, primero individual y luego en la aparición de los jerónimos (1373); Fr. Hernando de Illescas, confesor de Juan I, establece el *régimen de Tordesillas* para las clarisas; se desarrollan movimientos observantes en el interior de diversas órdenes: cartujos, benedictinos, franciscanos, dominicos... Con todo, la centralización de este esfuerzo reformista se debe a los Reyes Católicos, que buscan construir el Estado sobre la centralización monárquica del poder, responder a la anarquía moral heredada del reinado anterior y sanear la vida espiritual del pueblo, y para conseguirlo pretenden sujetar el poder de la Iglesia, intervenir en la provisión de cargos eclesiásticos, nacionalizar los beneficios eclesiásticos frente a la política colacionista de Roma, delimitar la jurisdicción de las inmunidades eclesiásticas y reformar al clero secular y regular. Isabel, que creía en la dependencia espiritual de la Iglesia, pero no confundía esta con una dependencia en lo temporal, alcanzó su mayor éxito con el establecimiento del patronato regio. Solicitó con reiteración, hasta conseguirlo, la facultad de nombrar prelados reformadores a sus órdenes. Primero las bulas *Exposuerunt nobis* y *Quanta in Dei Ecclesia*, en 1493, concedieron a los reyes la facultad de nombrar jueces eclesiásticos para reformar los conventos y monasterios con independencia de los obispos y superiores de las órdenes. Posteriormente, cuando en 1499 se encomendó la reforma a los obispos Cisneros y Deza, Roma se desvinculó del esfuerzo.

La preocupación por conseguir un episcopado ejemplar fue constante. Creen necesario que sea *natural de estos reinos* para evitar, por un lado, la existencia de obispos extranjeros y poderosos defensores de planteamientos políticos contrarios a los del reino y, por otro, el absentismo, consiguiendo la mejor identificación del obispo con su diócesis. Se buscaron también individuos de vida honesta y virtuosa, y de competente formación teológica,

moral y canónica. No era necesario que fueran burgueses, pero a favor de éstos jugaba la educación meramente cortesana, caballeresca y guerrera que recibían los nobles y el deseo de no favorecer a las *casas principales*. Por la misma razón, los orígenes modestos no fueron un obstáculo para la promoción en la carrera eclesiástica.

Cisneros —hombre salido de la reforma real— se encargaría además de los conventos, con el éxito que se demuestra en la primera evangelización de América. Al mismo tiempo que se realizaba la reforma del clero secular, se preocupó por la reforma del regular, como prueban las *Constituciones del arzobispado de Toledo*. La reforma cultural y científica, representada en la Universidad de Alcalá. Su objetivo es el desarrollo de la teología sin servidumbres de escuela, permitiendo la convivencia de las tomistas, escotistas y nominalistas. Además, junto a la teología especulativa, introduce el manejo directo de los textos sagrados y fomenta la vuelta a la Patrística. En esta reforma de los estudios teológicos, que únicamente se dio en España, mientras la Universidad de París no logró recuperar su vitalidad teológica hasta finales del XVI. Alcalá abrió el camino, pero el máximo florecimiento se dio en Salamanca de la mano de Francisco de Vitoria y sus discípulos, reformadores sistemáticos de los estudios teológicos.

La reforma sólo podía tener éxito si descendía desde el episcopado abarcando, por la acción pastoral del clero, a todos los fieles. La Universidad de Alcalá, con este perfil humanista, se fundó con vistas a la formación del clero, pilar de toda reforma eclesiástica. Existían también en las demás universidades colegios mayores y menores, donde recibían educación muchos clérigos o aspirantes al sacerdocio. Los reformadores españoles mostraron gran interés en que surgieran colegios generalmente al lado de las universidades pero de disciplina casi monacal para la formación del clero secular, como el Colegio de Asunta, en Lérida, el de San Antonio de Portaceli, en Sigüenza, el de Santa Catalina, en Toledo, o el de San Cecilio, en Granada. Con la misma intención de difundir la reforma se insistió en la labor pastoral de los obispos y la regulación de la que otros ejercían en sus

diócesis, mediante la celebración de concilios y sínodos cuyas disposiciones fueran conocidos y cumplidos por sacerdotes y seglares; un claro empeño, desde 1480, por la enseñanza de la doctrina cristiana, dando a las artes plásticas un fin didáctico y otro devocional. La predicación y obtención de indulgencias conoció el mismo incremento que en el resto de Occidente, pero el control ejercido por los reyes impidió los excesos que se dieron en Alemania. Por último, el uso de la imprenta sirvió para difundir mejor los fermentos de espiritualidad reformadora. Se difundieron entre otras las obras de Ludolfo de Sajonia, *Vita Christi*, las *Meditaciones* atribuidas a San Agustín, la *Imitación de Cristo* de Kempis, que introducía la *Devotio Moderna*, o las obras de García Jiménez de Cisneros. La actividad editorial incluyó además la difusión de literatura espiritual, que modernizó la espiritualidad, fomentó la religiosidad intimista que corresponde al individualismo renacentista moderno. La floración ascético-mística se da ya en tiempo de los Reyes Católicos, y dará mayores frutos en años sucesivos: Francisco de Osuna, Pedro de Alcántara, Juan de los Ángeles, Maestro Ávila, Ignacio de Loyola, Tomás de Villanueva, Alonso de Orozco, Luis de Granada, Teresa de Ahumada, Juan de la Cruz, etc.

La reforma española supo hacer frente a las consecuencias derivadas de la filosofía de Ockham, que exageraba el voluntarismo de Duns Scoto, y a las doctrinas agustinianas acerca del daño inferido a la naturaleza humana por el pecado original, que establecían una barrera infranqueable entre Dios y el hombre. El cristianismo que se forjaba en España fortalecía el libre albedrío, la capacidad de los seres humanos, el rechazo de la predestinación en todas sus formas, la defensa de la doctrina de la fe con obras en orden a la salvación, la existencia de unos principios éticos cuyos deberes permiten descubrir la existencia de derechos naturales, reconocimiento en los aborígenes de almas a las que se extiende la redención y el sometimiento de toda la sociedad a esa norma moral de la que la Iglesia aparecía como custodia inequívoca. Los reformadores españoles pusieron mucha confianza en la capacidad de la razón humana. Al establecer el principio de la

comunicabilidad entre Dios y el mundo llegaron a descubrir que todos los seres humanos, dotados por Dios de una misma naturaleza, con independencia de su nacimiento u origen, se encuentran asistidos y obligados por ciertos derechos y deberes en relación con el orden moral. Fernando e Isabel establecerían en sus reinos el principio de la libertad personal para todos sus súbditos, anulando cualquier reliquia de la vieja servidumbre, suprimiendo los malos usos que sujetaban a los remensas en Cataluña y extendiendo esa misma condición a sus nuevos súbditos — todavía no cristianos— de Canarias e Indias.

La unidad espiritual

Varias explicaciones dadas a la expulsión de los judíos en 1492 deben ser rechazadas por insatisfactorias. La violencia antijudía en el reinado de Isabel y Fernando estuvo muy lejos de los límites insostenibles alcanzados en 1391²; la calma era mayor que en decenios anteriores y nada hace pensar que la presión popular, por mucho que se sintiera satisfecha por la expulsión, forzara a los reyes a decretarla. Tampoco es sostenible que la expulsión se explique por la presión ejercida por la alta nobleza o el patriciado urbano, deseosos de bloquear el auge de la minoría judía. Para sostener esta presión habría que dar respuesta a la ausencia de testimonios que la avalen, a la capacidad de esta supuesta presión para condicionar la voluntad regia y al quebranto sufrido por los judíos en las décadas anteriores a la expulsión, quebranto que sería más fácilmente superable en el caso de bautizarse. Hay

² Se produjo entonces una gravísima explosión antijudía. Iniciado inició en Sevilla con motivo de las prédicas del arcediano de Écija, Ferrán Martínez, el movimiento se propagó a buena parte del territorio peninsular. Numerosas comunidades hebreas desaparecieron a partir de esa fecha por la muerte violenta de sus miembros y, con más frecuencia, por su conversión al cristianismo. En los inicios del siglo XV, las predicaciones de san Vicente Ferrer y la conferencia de Tortosa que enfrentó a teólogos cristianos y judíos contribuyeron igualmente a debilitar a esta minoría.

que recordar que no se expulsa al judío converso, con lo cual no puede explicarse tal política por presiones de carácter económico y, por ende, tampoco raciales. Por último, y es mucho más evidente, tampoco se debió la expulsión a un afán de enriquecimiento regio, que no se dio, y si se habría dado de aceptarse las propuestas financieras hecha por Isaac Abravanel a cambio de suspender la expulsión.

El verdadero motivo que provocó la decisión fue el afán de desarraigar rápidamente el problema de los conversos judaizantes, que ya había provocado el establecimiento de la nueva inquisición en 1478: se pensaba que los judíos con presencia dificultaban la sincera conversión de los que deseaban hacerse cristianos. En 1492, tras la reciente conquista de Granada, se vivía además un momento de exaltación de la idea de Cristiandad triunfante y ganaba fuerza la idea de que sólo la homogeneidad de la fe garantizaría la cohesión social. En este sentido, el nuncio, Nicolás Franco, en 1477 denunció como peligro grave para la Cristiandad la existencia en la Península de reservas significativas de musulmanes y judíos. Con independencia de que ningún delito era comparable al de la apostasía o la heterodoxia, atentatorias contra la sustancia de la nación, no cabe olvidar la tensión internacional en la que vivía Europa como consecuencia de la expansión otomana.

En último término se trata de un remate en el proceso de maduración de la Monarquía. La unidad religiosa era para aquella sociedad una necesidad y una obligación. Sin formar parte de la comunidad política, la estancia de los judíos en el territorio era legítima en atención a las leyes promulgadas por los reyes en los siglos XI y XII, modificadas luego pero mantenidas sin interrupción, y a la *Constitutio pro iudaeis* (1199) de Inocencio III. Aquellas leyes otorgaban a los judíos, a cambio del abono de la capitación, un permiso indefinido de residencia. La constitución pontificia, invocando la doctrina de san Agustín, afirmaba que los judíos debían ser admitidos y amparados en los reinos cristianos porque, siendo custodios de la escritura en su versión original, portaban consigo el testimonio de que las promesas de Dios se

habían cumplido y el Mesías había venido ya. Además, su convivencia con los cristianos les llevaría, algún día, a descubrir la Verdad y se convertirían, cumpliéndose el plan de la Redención. En esta situación se podía tolerar, a regañadientes, la existencia de judíos; se abrazaba, por lo menos en teoría, con fervor a los conversos y se temía que a los individuos débiles en sus convicciones, la sinagoga les condujese a abandonar el cristianismo.

Los Monarcas españoles venían utilizando la doctrina agustiniana para impedir que los judíos fuesen maltratados, y éstos consideraban a los reyes como sus valedores, frente a los odios populares. Pero cada vez era más difícil sostener este planteamiento. Al llegar al trono los Reyes Católicos quizás hubiera en la Península entre 70.000 y 100.000 judíos; una comunidad poderosa que, tras las fuertes presiones sufridas entre 1391 y 1417, se había reducido, empobrecido y, al mismo tiempo, depurado y, por lo tanto, las esperanzas de producir en ellos un movimiento general de conversión se habían disipado. Los propios judíos tenían conciencia de que la seguridad jurídica que procuraba la paz con otras comunidades y las ventajas complementarias tenían carácter precario y obedecían a la voluntad de los reyes. Los judíos de la Corte trabajaron denodadamente en favor del fortalecimiento del poder monárquico, porque percibían que sólo en él podían encontrar amparo, sin percatarse de que este fortalecimiento reclamaba como indispensable la unidad de la fe.

Si la tradición de conflicto entre cristianos y judíos puede remontarse al siglo I, y en el II Melitón de Sardes introduce la idea del *pueblo deicida*, el cambio que lleva a la imposibilidad de la convivencia hay que situarlo en el siglo XI y en relación con la lucha del cristianismo contra el Islam. Durante la primera cruzada, en 1096, se produjeron los primeros disturbios antijudíos. El concilio Lateranense IV introduce claras limitaciones a la libertad de los judíos y, en estas mismas fechas, se difunde en los templos cristianos la imagen de la sinagoga, ciega y empecinada, enfrentada a la Iglesia triunfante. En 1236 Nicolás Doniun, de la orden de predicadores, presentó al Gregorio IX una denuncia afirmando que en el Talmud se contenían 35

proposiciones que eran blasfemias y ataques muy peligrosos contra el cristianismo. Venía a decir que se equivocaban los que creían que el judaísmo de su tiempo era fiel a las enseñanzas existentes en la época de Jesús, cuando aún no había sido redactado el Talmud, pues éste, inspirado por Satanás, se desviaba del Antiguo Testamento para evitar que los judíos se dieran cuenta de que las Promesas y Signos contenidos en aquél se habían cumplido en Jesús. Esta acusación se hace muy popular en la época de los Reyes Católicos, y de este modo se destruía el fundamento de la doctrina agustiniana sobre la que se apoyaba toda la legislación española. Ya antes la expansión de estas ideas por toda Europa fortaleció la impresión de que España se estaba convirtiendo en una especie de zona de seguridad para los judíos, mientras los demás monarcas europeos, empezando por Eduardo I de Inglaterra en 1290, los eliminaban de sus dominios. No cabe ignorar, para entender el ambiente internacional del problema, que en la primera propaganda antiespañola desarrollada desde Francia e Italia con motivo de la política exterior de las coronas peninsulares en el cambio del siglo XV al XVI, una de las acusaciones más veces repetida es la influencia corruptora de judíos y musulmanes en la sociedad española. Significativamente, incluso Erasmo escribe que no le gusta España por la presencia en ella de demasiados judíos: “los judíos abundan en Italia, dice, pero apenas hay cristianos en España”. Aprovechando el gran prestigio y la influencia de su literatura, desde Italia se difunde un tema básico (y llamativo, considerando las críticas que posteriormente se harán a España): la ortodoxia religiosa y la cultura de los españoles es manifiestamente inferior a la europea por haber sufrido la perniciosa influencia de musulmanes y judíos, y en una octavilla italiana de 1589 puede leerse: España “es y por siempre ha sido el sumidero, el charco y el montón más grande, enfangado y asqueroso de la gente más abominable, infecta y abyecta que jamás viviera sobre la tierra ... La perversa raza de esos mismos visigodos ... estos semimoros, semijudíos y semisarracenos...”

En el Concilio de Viena, de 1311, Ramón Llull partiendo del principio de que el cristianismo por ser Verdad absoluta puede y debe ser demostrado también por vía racional, respondiendo a los designios de Dios que había, otorgado al hombre esta facultad, llega a la conclusión de que, utilizando únicamente textos de la Escritura, se debía llevar a los judíos a la comprobación de que las Promesas se habían cumplido y Jesús era indudable Mesías. En consecuencia proponía primero una gran catequesis y luego la expulsión de los recalcitrantes. No cabe duda de que Fernando e Isabel se atuvieron a este plan.

Ya antes de ser expulsados los judíos y derrotados los musulmanes³, la Inquisición había aparecido como una necesidad, que en cierto modo aceleró la expulsión de los judíos para proteger a los conversos de cualquier tentación de judaizar. En contrapartida, la Inquisición trasmitía a los judíos un mensaje: se les maltrataba si permanecían en la fe, pero no sería mejor su situación si se bautizaba. Les conducían así a la resistencia en su fe y, por lo tanto, al exilio. El Papa, necesitado del apoyo español para regularizar las rentas eclesiásticas y garantizar la paz en Italia, y conforme con la política antijudía, no pudo enfrentarse a las pretensiones de los reyes de hacer de la Inquisición un arma política del Estado, si bien de un Estado que hacía de la fidelidad religiosa su base de legitimación. Si los reyes redujeron al mínimo la participación de Roma fue por las mismas razones que les llevaron a invocar el derecho de patronato sobre las iglesias: desconfiaban de la Curia romana, de su corrupción, de su propensión a nombrar extranjeros absentistas. La Inquisición, que había nacido para dar solución legal y rápida a un problema envenenado de lucha social y religiosa entre cristianos, para extirpar los

³ Primero en la guerra y, luego, en las rebeliones de 1500 y 1501 nacidas de la política de conversiones casi forzosas desarrollada por Cisneros desde 1499, ante los escasos resultados de la política de Talavera, que le lleva también a él a proponer en su *Católica impugnación* el establecimiento de la Inquisición.

brotes de apostasía y herejía, pasaba a ser el tribunal que garantizaba la unidad de la fe, premisa fundamental del orden.

* * *

Explicaría Isabel en su testamento cómo la meta propuesta de su reinado no era otra que permitir a sus súbditos vivir como buenos cristianos, imponiendo la ortodoxia y la moral en los reinos españoles, combatiendo al Islam y hacer extensiva la fe a las islas y tierra firme descubiertas al otro lado del océano. Desde el primer momento consiguen una profunda pacificación interior y el reconocimiento de la autoridad soberana del monarca, la solidaridad aristocrática y, en último término, la aplicación de la ley. Un estado fuerte, espiritual y territorialmente unificado, se convierte durante generaciones en el centro de la política internacional, proporcionando a la Iglesia instrumentos de resistencia ante la primera crisis de la modernidad, expandiéndose por el Atlántico incorporando el continente americano a la civilización occidental, y alcanzando una de las manifestaciones culturales más brillantes de la historia universal, con autores de la talla de Cervantes, Sahagún, Quevedo, Acosta, Velázquez o Suárez, en ambos lados del Atlántico y en toda los campos de la cultural.